人格主体論（霊魂論）

——倶舎論破我品訳註(一)

村上真完

はしがき

世親（Vasubandhu, 五世紀）が、説一切有部の思想を批判的に体系化した『倶舎論』の最後の「破我品」は、いわゆる我（ātman, 霊魂、自我）を否定しながら、人格の主体についての内外の諸説を検討しつつ議論を展開している、インド思想史上でも重要な一章である。部派仏教内の犢子部は、身心の諸要素（五蘊、法）と別であるとも別でないとも言うことができない（不可説な）人格主体（pudgala, 補特伽羅）が有る、と主張するが、論主はその説を吟味して否定して、人格主体とは身心の諸要素（蘊）においてのみ概念設定される仮象（仮有）に過ぎないと論じ、無我説における諸の難問に答え、他学派との対論を通して無我説の真意を明かし、業の問題にも論及してこの論を結んでいる。いまその論旨を次に目次で示しておく。

もくじ

㈠　犢子部の人格主体（プドガラ）説についての検討

2 人格主体は実在か仮象（概念設定）か――仮象である

3 火と燃料の比喩――人格主体は火に身心の諸要素（蘊）は燃料に喩えられるというが

4 人格主体は身心の諸要素（蘊、法）と別であるとも別でないとも言うことができない（不可説）というが――否

5 無我（非我）説の典拠（教証）

6 教証の検討――教証は否定されない

7 有我観は身心の諸要素（非我）を我と見るに過ぎない――人格主体は仮象である

〔以上は『知の邂逅―仏教と科学　塚本啓祥教授還暦記念論文集』（佼成出版社、平成五年）二七一―二九二ページ〕

㈡　無我説における諸難問題

8 一切知者の問題――人格主体（プドガラ）は必要か――否

9 人生の重荷を負う者の問題――人格主体は必須か――否

10 化生の有情の問題――それも身心の諸要素の集合体の連続態（蘊相続）である

11 人格主体が生まれるか――人格主体は集合体（蘊）にほかならない

12 生命体（個我）の問題――生命体はない――無記説

13 無記説の諸例

14 輪廻の問題――身心の諸要素（蘊）が連続するのは火の延焼に喩えられる

15 有我説批判

16 記憶の問題――人格主体を要しない

㈢　他学派との対論

17 文法学者との対論――行為（認識）と行為者（認識者）の問題――我を要しない

18 ヴァイシェーシカ（勝論）説批判――我と知（心）の問題――我は無用

㈡ 無我説における諸難問題

〔8 一切知者の問題――人格主体（プドガラ）は必要か――否〕

467[14] (D.87a7 / P.99b5)

〔反対論者（犢子部 Vātsīputrīya）は言う〕。もしこのよう〔に、人格主体（pudgala，補特伽羅）が、概念設定として仮に有るとするに過ぎないというの〕であれば、その場合には仏は一切知者（sarvajña，一切智、全知）であることを得ない。なぜなら、いかなる心（citta）または心作用（caitta，心所）も、およそ一切を知るようなものではないからである。なぜなら〔心や心作用は〕刹那的なものだからである（kṣaṇikatvāt）。しかし人格主体（プドガラ）は〔一切を〕知るであろう。

(D.87b) 〔論破〕そのようであるならば、それでは、心が消滅しても人格主体は消滅しないことが承認されるから、これ〔人格主体〕が常住（永遠）である（nityatva）と承認されたのである。

しかし我々は、あらゆるところで知に直面しているから仏が一切知者である、というのでは決してない。むしろ、〔仏には知る〕能力があるからである（sāmarthyāt，有堪能故）。なぜなら、およそこの仏と呼ばれる〔身心

467[20] (P.100a) の諸要素の〕連続態（santati, 諸蘊相続）には、意志だけによって（ābhoga-mātreṇa）欲するところに無顚倒の知が生ずるこの能力がある。またこれについて〔人は〕言う。

〈連続態[51]（santāna, 相続）によって〔知る〕能力があるから、例えば火が一切を食う（焼く）と考えられるように、そのように一切知者（sarva-vid）を認めるがよい。一度に一切を知るからではない（na sakṛt sarvasya vedanāt, 非由頓遍知）〉。

467[22] 〔問〕どうしてこのことが理解されるのか。

〔答〕〔経に〕過去の〔諸仏〕等と説かれるからである。〔即ち〕

〈またおよそ過去の諸正覚者たち、また未来の諸仏、また現在の正覚者は、多くの〔人々の〕憂いを滅する方である〉（『雑阿含』巻四四（一一八八）、*S.* 6. 2. 12, *A.* 4. 21. 2[52]）と。

468[1] そして貴殿等によれば、〔身心の諸要素の〕諸集合体（skandhāḥ, 蘊）のみが三世にある（traiyadhvika）と認められるが、人格主体が〔そう認められるの〕ではない。

〔9　人生の重荷を負う者の問題——人格主体は必須か——否〕

468[1] 〔反対論者は問う〕。もし人格主体が〔身心の諸要素の〕諸集合体（蘊）だけであるならば、何故に〔世尊は〕こう説くのか。〔即ち〕

〈比丘たちよ。汝等に〔私は人生の〕重荷（bhāra, 重担）と重荷の取得と重荷の放棄と重荷を負う者とを説き示そう〉（『雑阿含』巻三（七三）、『増壹阿含』巻一七（二五・四）、*S.* 22. 22. 3[53]）と。

〔反問〕何故にこう説くべきではないのだろうか。
〔論者の答〕なぜなら〔人生の〕重荷そのものが重荷を負う者（bhāra-hāra）であるというのは正しくないからである。なぜか。なぜなら、そのように見られないからである、と。
〔論破〕〔人格主体が〕不可説である（avaktavya, 言うことができない）というのも正しくない。何故か。なぜなら、そのように見られないからである。また〔人生の〕重荷の取得も集合体（蘊）を含まないという結果になるからである。〔人生の〕重荷を負うものは、まさにこのようなものだ、と世尊は説き示した。〔即ち〕
468[6] 〈およそこの尊者は、このような名をもち、乃至、このように永く生き、このような寿命をもって終わる〉（『雑阿含』巻三（七三）、『増壱阿含』巻一七（二五・四）、S. 22. 22. 5）[54]〔と〕。
そこでその〔尊者〕はそのように認識されるであろうが、そうではなくて常住であるとか、不可説であるとか[55]と認識されてはならない。そして諸集合体（蘊）だけが諸集合体の損害のために作用し、以前の〔集合体〕は以後の〔集合体の損害のために作用する〕。と〔このように人生の〕重荷を重荷を負う者と見做して説かれた。なぜなら、〔人生の〕重荷とは損害を意味するものだからである。

〔10　化生の有情の問題――それも身心の諸要素の集合体の連続態（蘊相続）**である〕**

468[10] 〔論者は言う〕。人格主体（ブドガラ）はまさしく存在する。なぜなら、〔経に〕〈化生[56]の有情（sattva upapāduka）はいない、というのは誤った見解（邪見）である〉（M. 117 Mahācattārīsaka-sutta）

と説かれているからである。

〔論破〕しかし誰が「化生の有情はいない」と言ったか。しかし、有情がある通りに、その通りに、世尊によって「人経」(Mānuṣyaka-sūtra,『雑阿含』巻一三(三〇六))において分析されたのだ(*AkBh.* p. 465)、と〔我々は〕言う。それゆえに、誰でも、他のところに化生する有情と呼ばれる〔身心の諸要素の〕集合体の連続態(蘊相続)の (P.100b) (D.88a) 否定をなす者には、「化生の有情はいない」というこの邪見がある。諸集合体(蘊)が化生するものだからである。もしこの邪見が人格主体を否定するものであるならば、何によって断ぜられるのであろうか。なぜならこれ(邪見)が見と修とによって断ぜられる(darśana-bhāvanā-prahātavya)ということは正しくない。〔なぜなら〕 468[16] 人格主体は〔四〕諦に含まれていないから〔見によって断ぜられるものではない〕(57)。〔論者いわく、経に〕〈一人の人格が世間に生じようとして生ずる〉(『増壱阿含』巻三(八・二〜六)、同巻五(一二・三)、A. I. 13. 1)(58)ということばがあるから、〔人格主体は〕諸集合体(蘊)ではない、というならば、〔答える〕。そうではない。集合(samudāya)においても一つと比喩的に説くのだから、一つの胡麻、一つの米のようなものであり、一つの集 468[18] まり、一つの言葉のようなものである。或いは、人格主体は、作られたもの(saṃskṛta, 有為)である、と言わなければならない。〔なぜなら人格主体が〕発生を有することが認められるからである。

〔11 人格主体が生まれるか——人格主体は集合体(蘊)にほかならない〕

468[18] 〔論者は言う〕。それ(人格主体)は、たとえば諸集合体(蘊)が新たに現れ出るから〔生ずる〕ように、そのように生ずるのではない。そうではなくて別の諸集合体(蘊)を取るから(skandhāntara-upādānāt)〔人格主体が

生ずるのである〕。たとえば学問を身につけるから（vidyā-upādānāt）、祭官（yājñika, 能祠者）が生まれた、文法学者（vaiyākaraṇa, 記論者）が生まれた、と言われるように、〔行者の〕標識を身につけることによって（liṅga-upādānāt, 儀式を取るが故に）比丘が生まれた、遊行者（parivrājaka）が生まれたと〔いい〕、他の〔身心の〕状態（avasthā, 位）を取ることによって、老人が生まれた、病人が生まれた、というように、と。

〔答える〕。そうではない。〔その考えは〕却けられたからである。なぜなら、世尊によって「勝義空性（paramârtha-śūnyatā, 勝義空契経）という経」（『雑阿含』巻一三（三三五）第一義空経）においてこそ却けられたからである。〔すなわち〕

468[22] 〈比丘たちよ。まことにこのように、業はあり、〔業の〕異熟（vipāka, 報い）はある。が、これらの〔身心の諸要素の〕諸集合体（蘊）を捨てて、また別の諸集合体（蘊）と再結合するところの作者（kāraka）は、存在の要素についての慣行的約束（dharma-saṅketa, 法仮）以外には、認識されない〉（『雑阿含』巻一三（三三五））(59)

と。

また「パールグナ経」（Phālguna-sūtra, 頗勒具那経。『雑阿含』巻一五（三七二））にも〔次のように〕説かれている。

〈パールグナよ。〔彼が〕受け取る（upādatte）とは〔私は〕言わない〉（『雑阿含』巻一五（三七二）、S. 12. 12. 7）(60)

と。

それゆえに、〔身心の諸要素の〕諸集合体（蘊）を受け取るいかなる者も無いし、また捨て去る者（nikṣeptṛ）(61)も

469 無い。また貴殿が、まず祭官、ないし病人を何に関して▽比喩となすのか(62)。もし人格主体に〔関して比喩となす〕と

(P.101a) ▽いうならば、それ（比喩）は成立しない。もし心と心の作用（心所）とに(63)（citta-caittān）〔関して比喩となす〕と

(D.88b) いうならば、そうではない。それら▽（心・心所）は刹那ごとに新たに生ずるだけである。もし身体に〔関して比喩となす〕というならば、それも〔心・心所の場合と〕同様である。また身体と学問・標識のように集合体（蘊）と人格主体とが別であることになる。老人と病人とはもう身体を異にする。なぜならサーンクヤ（数論）の（sāṃ-
469⁵ khyeya）転変説（pariṇāma-vāda）[64]は否定されたからである。故にこれらは比喩とはならない。

またもし〔身心の諸要素の〕諸集合体（蘊）には新しい発生があるが、人格主体には〔発生は〕認められないとすると、それ（人格主体）はそれら（蘊）とは異なり、また永遠（常住）であると、明らかに示されたのである。集合体（蘊）は五つであり、人格主体は一つであると言うなら、どうして〔両者が〕異なる、と言われないのか。

〔問〕どうして、まず元素（bhūta, 大種）は四つであるのに、色は一つであるが、それら（元素）とは色が別ではないのか。

〔答〕これは〔他の〕主張に属する過失である。

〔問〕どの主張における〔過失〕か。

〔答〕〔覚天（Buddhadeva）の〕「元素（大種）だけがある」という主張（bhūtamātrika-pakṣa）[65]における〔過失〕である。しかし、そうであるけれども、色が元素（大種）だけであるように、人格主体は集合体（蘊）だけ（skandha-mātra）であると認められるのである。

〔12 生命体（個我）の問題——生命体はない——無記説〕

469⁹ 〔問〕もし人格主体が集合体（蘊）だけであるなら、どうして世尊によって、

〈生命体（jīva, 個我、命者）は即ち身体（śarīra）である、或いは異なる〉（『雑阿含』巻三四（九五七）、（九六二）、『別訳雑阿含』巻一〇（一九〇）、*S.* 44. 7. 7, *M.* 72 Aggivacchagotta-sutta）(66)と、答えられ（記説され）なかったのか。

〔答〕問う者の意向を予想するからである（āśayâpekṣayā）。なぜなら彼が唯一の内にはたらく霊我（antar-vyāpāra-puruṣa）としての生命体（個我）という実体（jīva-dravya）について問うたからである。しかしそれ（生命体）はどこにもない。ゆえにどうしてそれ（生命体）が他であるとか或いは他でないとか、答えられようか。たとえば亀の毛の(67)硬さ或いは柔かさのように〔答えられない〕。

またこの問題（grantha, 結）はもう古人たちによって解かれた。なぜなら、上座(68)ナーガセーナ（Nāgasena, 龍軍）のところにミリンダ王（Milinda rājan, 畢隣陀王）がやって来て言う。

469[13] 「私は尊者にお尋ねしたい。沙門たちは多弁（babu-vollaka）です。(69)もし何でも〔私が〕問いますと、それだけを答▽えて下さい」と。

(P.101b) 「問いたまえ」と〔上座に〕言われて〔王は〕問うた。

「一体、生命体（個我）は即ち身体ですか。生命体と身体とは別々ですか」と。

「これは答えられない（avyākṛta, 無記）」と上座は言った。

彼（王）は言った。「尊者は他のことは答えてはいけないと、もう先に約束をしたではないですか。どうして、これは答えられない、とここで他のことだけを答えるのですか」と。

(D.89a) 上座は言▽った。「私も大王にお尋ねしたい。王たちは多弁です。もし何でも〔私が〕問いますれば、それだけを答

えて下さい」と。

〔王に〕「問うて下さい」と言われて、〔上座は〕問うた。

「あなたの宮中にあるマンゴーの木の果実は酸っぱいですか。それとも甘いですか」と。

「私の宮中にはマンゴーの木は何もありません」と〔王は〕言った。

「大王は他のことは答えてはいけないと、もう先に私と約束をしたではないですか。どうしてここでマンゴーそのものがない、と他のことだけを言ったのですか」と。

彼（王）は言った。「どうして木がないのに、その実の酸っぱさや或いは甘さを答えるのですか」と。

「大王よ。まさしくそのように、その同じ生命体（個我）が無いのに、どうしてそれ（生命体）が身体と異なるとか、或いは異ならないと答えるのですか」と。

469[25] 〔問〕どうして世尊によっても、〔生命体（個我）が〕無いのである、と説かれなかったのか。

〔答〕問う者の願いを予想するからである。なぜなら、その〔問う者〕は、生命体（個我）という名の属する集合体の連続態（skandha-santāna, 諸蘊相続）も無いと理解するであろう、と邪見に堕しているであろう。縁起
470 (pratītya-samutpāda）を知らないからである。また彼はその〔仏の〕教示に堪えない。

〔13 無記説の諸例〕

(P.102a)
470[1] また次の理由から、この〔次の〕ように決定される。即ち世尊によって〔こう〕説かれている。

〈阿難よ。ヴァトサ姓の遊行者（Vatsagotra parivrājaka）に問いを問われて、「我（ātman）が有る」と

〔私が〕答えるなら、「一切法（存在要素）は非我（無我）である（sarvadharmā anātmānaḥ）」という語のために、適切ではない（akalpa）のではあるまいか。

阿難よ。ヴァトサ姓の遊行者に問いを問われて、「我が無い」と〔私が〕答えるなら、ヴァトサ姓の遊行者は、もう予め迷っていたのに、「〔先に〕有った私の我は、今や私には無い」と、ますます迷いに堕るのではあるまいか。

阿難よ。我が有るというのは、常〔見〕（śāśvata）になる。(70) 阿難よ。我が無いというのは、断〔見〕（uccheda）になる(70)〉（『雑阿含』巻三四（九六一(71)））

と詳しく説かれる。

470^{7} また、これについて〔大徳童受（bhadanta-Kumāralāta）(72)は〕言う。

〈見解(73)の牙によって傷つけられること（dṛṣṭi-daṃṣṭrâvabheda）と、諸の業が壊られることとを心配して、母虎が仔〔の虎〕を〔口にくわえて〕運ぶように、勝者（仏）たちは法を説く。

(D.89b) なぜなら、〔我〕見の牙によって、〔人は〕我が有る（ātmâstitva）と執らわれて傷つけられるであろう。〔我が有るという〕俗説（saṃvṛti, 世俗）に至らなければ、善〔業〕の子（kuśala-pota）が壊られることになろう〉と。

470^{11} また言う。

〈〔生命体は〕存在していないのであるから、世尊は生命体（個我）がそれであるとも他であるとも（tattva-anyatvena）説かなかった。無いともまた説かなかった。〔生命体が〕概念設定（仮設、仮名）としても存在

していない(prajñaptiko'py asan)といってはならぬ。なぜなら、〔身心の諸要素の〕集合体の連続態(蘊相続)において、善不善の〔業〕果がある(śubhāśubha-phalâstitā)ところでは、生命体(個我)と呼ぶものがあるのではあるまい。生命体(個我)がないと教えられるからである(jīva-nâstitva-deśanāt)。

生命体(個我)とは諸集合体に対する概念説定だけ(prajñaptimātra, 仮名)であるとも〔仏は〕説かなかった。そのとき、そのような人々は、空であること(śūnyatā, 空性)を覚ることができないのである。なぜなら、「我が有るか無いか」と、ヴァトサ〔姓〕の者によって(Vātsyena)(74)問われると、問う者の意向を予想して(āśayâpekṣayā)(75)〔仏は〕説かれなかった。しかし〔我が〕有るなら、「有る」とどうして言わないのか。〉

470[19] 永遠(常住)なる世間などもまた、問う者の意向を予想して、答えられ(記説され)ない。なぜなら、まずもし
(P.102b) 「世間が我である」と認められるなら、それ(我)は無いから、四種に答えること(vyākaraṇa, 記説)(76)は正▽しく
471 ない。もし世▽間がもう皆輪廻(saṃsāra, 生死)である、というのも正しくない。世間が永遠(常住)であると誰にも入滅(parinirvāṇa, 般涅槃)が得られないであろう。〔世間が〕永遠でない(無常である)と(aśāśvate)あらゆるものに断滅が得られるであろう。〔世間が永遠か非永遠かの〕両方であると、決定して或る一部の者に入滅が得られ、或る一部の者には〔入滅が得られ〕ない。〔世間が永遠でも非永遠でも〕両方でないと、入滅も非入滅も決して得られないであろう。これゆえに入滅(般涅槃)は〔聖〕道に依存するから、四種とも決定は答えられない。ジャイナ教徒の弟子の雀の如くである(nirgrantha-śrāvaka-caṭakavat)(77)。まさにこれゆえに、「世間は有限(有

辺）であるか」〔無限（無辺）であるか、有限無限であるか、非有限非無限であるか〕という四〔条〕も答えられない。なぜならこの四〔条〕は〔先の例と〕同じ意味であるからだ。

たとえば、

〈ウクティカ遊行者（Uktika, 温底迦）はこのように（evaṃ）[78]、〔この〕四〔条〕を問うてから再び問う。

「一体、あらゆる世間はこの道によって出離する（niryāti）のか、それとも世間の一部が〔出離するの〕か」と。

阿難上座は言う。

「ウクティカよ。汝は最初に世尊に問うた同じその問いだけを、今この言いまわし（pariyāya, 異門）によって問うのか」〉（『雑阿含』巻三四（九六五）、『別訳雑阿含』巻一一（一九九）、A. 10. 95）[79]

471[11]　(D.90a)

というすべてである。

「如来が死後に有るか」という四▽〔条〕[80]も、問う者の意向を予想して答えられなかった。なぜなら、彼（問う者）は解脱した我[81]を如来となして問うたのだからである。

しかし人格主体論者（paudgalika）は〔次のように〕詰問される。何故に世尊は生きている人格主体（プドガラ）が有ると答え、死後には〔如来が有ると〕答えないのか、と。〔論者は答える。如来が死後に有ると答えると〕、常〔見〕の過失という結果になるのだ（śāśvata-doṣa-prasaṅgaḥ）。

〔反問する〕。それではここで何ゆえに〔世尊は〕

〈マイトレーヤ[82]（Maitreya, 弥勒）よ。汝は未来時に如来・応供・正等覚者となるであろう〉

(P.103a) と、予言（授記）される（vyākaroti）のか。また何ゆえに過去に死んだ声聞が〔再〕生するときに、「あの者はあそこに生まれた」と説明されるのか。(83) なぜなら、このようであっても永遠（常住）であるという結果になるからだ。またもし、世尊は先に人格主体を見たが、入滅した〔人格主体〕を見ない。〔世尊が〕知らないから説明しないのだ、というと、〔大〕師が全知であることが破られたのである。(84) 或いは、それ〔人格主体〕が無いと承認しなければならない。もし〔世尊が人格主体を〕見るならば、説かれないけれども、それは有り、また永遠であるということが成立したのである。

もし〔世尊が人格主体を〕見るか或いは〔見〕ないか、ということも言ってはならない、とすると、それでは、同様に、世尊が全知であるか否か、(85) ということも、だんだんに言ってはならぬことにされるであろう。

〔14 輪廻の問題——身心の諸要素（蘊）が連続するのは火の延焼に喩えられる〕

471[19] 〔論者は言う〕。人格主体はまさしく有る。なぜなら

(86)〈真実として、定めとして私の我が無いというのは、〔邪〕見の立場（dṛṣṭi-sthāna, 見処）である〉

と言われたからだ。

〔答える〕。〈〔我が〕有るというのも〔邪〕見の立場である〉と言われた。それゆえにこれ（上引の経文）は〔人格主体を〕知らしめるのではない。しかしこれは両方とも、極端を執する見解であって、常〔見〕と断見とに含められる、とアビダルマ論師たちは（Ābhidhārmikāḥ）〔いう〕。〔それは〕まったくその通りに正しい。なぜなら

〈阿難よ。我が有るというのは、常〔見〕になる。阿難よ。我が無いというのは、断〔見〕になる〉
と、ヴァトサ経（Vātsya-sūtra, 筏蹉経(87)）に説かれているからである。
471[24] 〔反対論者は言う〕。それでは、もし人格主体が無いならば、この誰が輪廻するのか。なぜなら輪廻そのものが(88)輪廻するとは、正しくないからである。また世尊によって説かれている。
472 〈無明に覆われた衆生は流転し輪廻し〉（『雑阿含』巻六（一三六）、S. 22. 99. 3(89)）と。
〔反問〕さて人格主体は、どのようにして輪廻するのか。
(D.90b) 〔論者の答〕他の〔身心の要素の〕集合体を捨ててから受け取るからである。
〔反論〕この主張（pakṣa, 宗）は答えが出された。しかし、たとえば刹那的な火が連続態（相続）によって移
(P.103b) 転して行く（輪廻する）（saṃtatyā-saṃsarati）ように、衆生と呼ばれる〔身心の要素の〕集合体（蘊）の集合も、渇愛と執著（取）とをもって輪廻すると言われる。
〔反対論者は言う〕。もしこの集合体（蘊）だけならば、なぜに世尊が〔こう〕説かれたのか。
〈私こそ、〔昔〕その時その節にかのスネートラ（Sunetra, 妙眼）という師であった〉（『中阿含』巻二（八）七日経(90)）と。
〔反問〕なぜ〔そのように〕言ってはならぬのであろうか。
〔論者の答〕。〔身心の要素の〕諸集合体（蘊）が〔昔と今とでは〕異なるからである。
〔反問する〕。それでは〔昔と今とにおいて同じ存在とは〕何か。
〔対論者は答える〕。それは同じその人格主体である。

〔反論する〕。それでは〔その人格主体は〕永遠（常住）となるであろう。(91) それゆえに、〈私こそかの……〉というのは、一つの連続態（相続）であること（eka-saṃtānatā）を示すのである。たとえば、その同じ火が焼いてやって来たというように。

〔15　有我説批判〕

そしてもし我があるならば、如来たちだけが明了に観るであろう。そして観ると、我執（ātma-grāha）はより堅 472[7] 固になるであろう。また我愛（ātma-sneha）も〔堅固になるであろう〕。

〈また我が有ると我所（ātmīya, 我に所属するもの）もある〉（『中阿含』巻五四（二〇〇）阿梨吒経、*M.* 22. Alagaddūpama-sutta）(92)

と経において説かれるから、我執も彼らの〔身心の要素の〕諸集合体（蘊）に対して余分に起こるであろう。そこで彼らに(93)有身見（sat-kāya-dṛṣṭi, 存在するものの集合に我を見る見解、身心の要素に我を見る見解）があるであろう。また我所見（ātmīya-dṛṣṭi, 我に所属するものを見ること）があるなら、我所愛（ātmīya-sneha, 我に所属するものへの愛着）がある。このように彼らがより堅固な我〔愛〕・我所愛に執らわれた束縛をもっていると、(94)解脱はより遠くなるであろう。

もし、我に対して愛（sneha）は決して起こらない、と考えられるならば、そこでいま非我（無我）に対して我と理解するから（ātmâdhimokṣāt）愛が生ずるが、我だけに対しては〔愛が〕生じない、ということは、どうして妥当であるのか。それゆえに、およそ一部の人たちの人格主体に執すること（pudgala-grāha）、一部の人たちの一

切が無いと執すること（sarva-nâstitā-grāha）は、この教えにおいて生じた見解の腫瘍（dṛṣty-arbuda, 見瘡疱）である。またおよそ誰でも我は別の実体であると考える外道（tīrtha-kāra, 教祖）たちがいるが、彼らには解脱がないというこの過失(95)は動かない。

472[16]

〔16　記憶の問題——人格主体を要しない〕

〔反対論者は問う〕。それでは、もし我があらゆる仕方でも無いならば、どうして刹那的な諸の心において（cit-teṣu）久しい昔に経験した対象の想起（smaraṇa）、或いは再認識（pratyabhijñāna）があるのか。

〔答〕記憶の対象の表象（想）を伴なう（smṛti-viṣaya-saṃjñânvaya）特殊の心から（citta-viśeṣāt）〔想起や再認識が生ずる〕。

〔問〕いかようなる特殊の心から、それにすぐ続いて記憶が生ずるのか。

(D.91a)　(P.104a)

〔答〕それ（記憶されるべきもの）への注意と〔それと〕類似し関係する表象（想）等を有していて（tad-ābhoga-sadṛśa-sambandhi-saṃjñâdimat）特殊の依り所と憂愁と散乱等によって（āśraya-viśeṣa-śoka-vyākṣepâdibhiḥ）能力が害われない（anupahata-prabhāva）〔特殊の心〕から〔記憶が生ずる〕。なぜなら、そのような〔特殊の心〕であっても、それ（記憶の対象の表象）を伴なわない特殊の心は、その記憶を生ずることはできない。またそれ（記憶の対象の表象）を伴なう〔特殊の心〕であっても、他の類の（anyādṛśa）〔特殊の心〕は〔その〕記憶を生ずることができない。しかし両方の仕方で〔特殊の心が記憶を生ずることが〕できると、このようにして記憶が生ずる。他の〔特殊の心〕には〔記憶を生ずる〕能力が見られないからである。(96)

〔問〕いまや、どのようにして、一方の心（cetas）によって見られたものを他方の〔心〕が記憶するのか。なぜなら、そのようであるなら、デーヴァダッタの心によって見られたものを、ヤジュニャダッタが記憶するであろう。

〔答〕否〔そうではない〕。〔両者には〕関係がないからである。なぜならその両者には関係がないからである。たとえば一つの連続態（相続）に属する二つの〔心には因果関係がある〕ようには、〔両者には〕因果関係がないからである。また〔われわれは〕一方の心によって見られたものを他方の〔心〕が記憶する、と言うのではない。そうではなくて連続態（相続）の転変によって上述のように、見る心と記憶する心とは別なものをして生ずると、何の過失があるか。そして想起からだけ再認識がある。

472[27] 〔問〕我が無いなら、まさに(97)誰が記憶するのか。

〔反問〕記憶するとは何の意味か。

〔反対論者は答える〕。記憶によって対象を把握するのである。

〔反問する〕。その把握は想起とは別であるのか。〔もし別であるとすると〕それでは誰が記憶をするのか。お
473 よそれ（記憶）をするところの記憶の因は、その特殊の心である、と〔既に〕説かれた。それではチャイトラ（Caitra）が記憶すると言われる。なぜなら、(98)そのチャイトラという連続態から生ずるその〔記憶〕を見て、チャイトラが記憶すると言われる。

〔問〕我が無いと、この記憶は誰のものか。

〔反問〕この〔誰のという〕第六格（属格）は何の意味か。

〔論者の答〕所有主（svāmin）の意味である。

〔反問〕たとえば誰が誰の所有主であるのか。

〔論者の答〕たとえばチャィトラが牛の〔所有主〕であるようなものである。

〔反問〕どのようにして彼がその〔牛の〕所有主であるのか。

〔論者の答〕なぜなら、それ（牛）に依存してその[99]〔牛〕を運搬や搾乳等に駆使することである。

(P.104b) 〔反問〕ところでまた、このようにその〔記憶の〕所有主が求められるなら、どこに記憶が駆使されるべきであるのか。

〔論者の答〕記憶されるべき対象に対して〔記憶が駆使される〕。

〔反問〕何のために〔記憶が〕駆使されるべきであるのか。

〔論者の答〕想起のためである。

〔反問〕ああ、楽に育って来た方々のよく言うことよ。なぜなら、同じその〔記憶〕がその〔記憶〕のために駆使されるべきであるというのだから。またどのようにして〔記憶は〕駆使されるべきであるのか。〔記憶を〕生じさせるから（utpādanataḥ）か。それとも〔記憶を〕行かせるから（sampreṣaṇataḥ）か。

〔論者の答〕記憶が行くことはありえないから、〔記憶を〕生じさせるから〔記憶を駆使する〕。

(D.91b) 〔反論〕それでは、まさに因だけが所有主であることになって、また果だけは所有物（sva）となる。なぜなら因は果に対して支配力（ādhipatya，増上力）を有し、また果によってそれ（果）を有すると因となるからだ。なぜなら、およそ記憶の因であるものにだけ、これ（果＝記憶）があるからだ。またおよそチャィトラと呼ばれるものが諸潜勢力（行）の集合の連続態（saṃskāra-samūha-saṃtāna）において一つとして把握されると、牛と呼ばれる

ものの所有主であると言われる。その彼もまた、その〔牛と呼ばれるものが〕他の場所に〔生じ（行き）〕変化が生ずるのに（deśântara-vikāra-utpattau）、原因となること（kāraṇa-bhāva）を心において考えられて〔所有主と言われる〕が、実はいかなる一人のチャイトラというものも無いし、また牛も無い。

それゆえに、そこにおいても〔所有物の〕因となることを離れては所有主の存在はない。

同様に、誰が認識するのか、誰の認識であるか、というなどについても、言うことができる。その〔認識の〕因は、適宜に感官と対象と注意とであるという。これが〔記憶との〕違いである。

〔三　他学派との対論〕

〔17　文法学者との対論――行為（認識）と行為者（認識者）の問題――我を要しない〕

473[15] 〔次のように〕言う者（文法学者　Vaiyākaraṇa）[100]もいる。〔即ち〕有る（成る）こと（bhāva, 有、事用、行為）は有る（成る）者（有者、事由者、行為者）を予想するから（bhavitṛ-apekṣatvāt）、なぜならあらゆる有る（成る）ことは有る（成る）者を予想するから――たとえばデーヴァダッタが行くという場合に、行くという行為（bhāva, 有）は行く者であるデーヴァダッタを予想するように、そのように認識とは行為（有）である。それゆえに誰でも認識する者が存在しなければならぬ、と。

〔反論〕その者は、このデーヴァダッタとは何か、と問われなければならない。もし〔そのデーヴァダッタが〕我であるならば、それこそが証明されなければならない。もし〔そのデーヴァダッタが〕日常慣行上の人（vyavahāra-puruṣa, 仮士夫）であるならば、それも何ら一つのものではない。なぜなら、それら諸潜勢力（行）がこの

ような名を有するのだからである。そこにおいて、たとえばデーヴァダッタが行くように、そのように[101]認識するのである。

〔問〕しかし、どのようにしてデーヴァダッタが行くのか。

〔答〕なぜなら、刹那的な諸潜勢力（行）が異ならない連続態となっていると、デーヴァダッタであると、幼稚な(P.105a)人たちに▽よって一つの衆生の個体として把握することによって理解されているのであって、自らの連続態が他の場所に生ずる（行く）のに原因[102]となると、デーヴァダッタが行くと言われる。そして他の場所に生ずること（deśāntara-utpatti）が行くこと（gati）という。[103] たとえば、焔や声の連続態（相続）が行くと行くという表示があるように（gacchati-gamanâbhidhānavat）。また同じそれら〔諸潜勢力〕が再び認識の原因であると、デーヴァダッタが認識する、[104]と言われる。聖者たちによっても、日常言行（vyavahāra, 世間言説）のために、それら（諸潜勢力）の名称によって、そのように言われる。

473[25] 〔問〕それでは〈識は認識する（vijñānaṃ vijānāti）[105]〉と経に説かれている場合に、識は何をなすのか。

〔答〕〔識は〕何をもなさない。しかし結果は何をもなさないけれども、〔原因との〕相似性によって〔結果〕
(D.92a) 474 自体を得るのだから（ātma-lābhāt）、原因に従うと言われるように、そのように識も何を▽もなさないけれども、〔原因との〕相似性によって〔識〕自体を得るのだから、〔対象を〕認識すると言われる。

〔問〕これの相似性（sādṛśya）とは何か。

〔答〕その〔対象の〕形象をとること（tad-ākāratā）である。これゆえにこそ、それ（識）は感官（根）からも生じた対象を認識する、と言われるが、感官を〔認識すると言われるの〕ではない。或いは同様に、これについて

も、識の連続態（相続）が識に対して因となるから、識が認識すると言うのは過失がない[106]。因に対して作者という語が示されるからである。たとえば鈴が鳴るというのと同様である。しかも御存じのように、たとえば灯火が行くように、識が認識する、という。

〔問〕しかしどのように灯火が行くのか。

〔答〕灯火とは諸の焰の連続態（相続）について比喩的に言われる（upacaryate）。それ（灯火）が諸の他の場所に生じている（行く）と、それぞれの[107]場所に行くと言われる。このように識も諸の心の連続態（相続）について比喩的に言われる。その〔識〕が諸の他の対象に生じていると、それぞれの[108]対象を認識する、と言われる。

またたとえば色が有る（成る）、生ずる、留まるという[109]場合に、有る（成る）者（bhavitṛ）は有る（成る）こと（bhāva, 有）とは別な意味ではないように、識も同様であろう。

(P.105b) 474^{9}

〔問〕もし識が識から生ずるのであって、我から〔生ずるの〕ではないならば、なぜに常に同じような〔識〕だけが生じないのか。また〔識が〕順序の特定をもって、たとえば芽・茎・葉などのように〔生じ〕ないのか。

〔答〕存続（住）と変化（異）とは、作られたもの（有為）の特相であるからだ。なぜなら、作られたもの（有為）のこの本性（svabhāva, 自性）とは、連続（prabandha）には必ず変化すること（anyathātva）があることである。なぜなら、そうでなければ、随意に禅定に入った（nikāma-dhyāna-samāhita）人たちに相似の身と心とが生ずるときに、最初の刹那と違いがないから、後にも自ら〔定より〕出ることはないであろう。

なぜなら諸の心の順序ももう一定している。およそそれ（甲）から生ずべきもの（心）は[110]、それ（甲）からだけ生ずるのであるからだ。なぜなら、〔心の〕性向に差別があるから（gotra-viśeṣāt, 種姓別故）、等しい形象をもつ

(D.92b)
〔心も〔等しい〕或る〔心〕を生ずるのに能力があるからである。たとえば、[三一]〔或る〕女に関する心のすぐ後に、もし彼女の身を汚れたものとする心が生じているか、或いは彼女の夫や子などに関する心が▽〔生じ〕、また後に〔心の〕連続態の変化（相続転変）によって（saṃtati-pariṇatyā）、〔その〕女に関する心が生ずると、その〔心〕は彼女の身を汚れたものとする心を生ずることに対し、または彼女の夫や子などに関する心を生ずるのに対して、能力があるのである。〔その最初の心は〕それ〔ら後の心〕の性向（種子）を有するからである（tad-gotratvāt）。そうでなければ〔後の心を生ずる〕力があるのではない。次にまた順ぐりに、女に関する心から多くの種類の心が生ずるとすると、およそそれよりもより多くの、より明らかな、或いはより近い[三二]その〔心〕だけが生ずる。その印象（bhāvanā、心、修力）がより強力だからである。しかしその時〔に起こっている〕身と外との特殊の縁は別である。

〔問〕その同じより強力な印象が、なぜ常に結果を生じないのか。

〔答〕存続（住）と変化（異）とは作られたもの（有為）の特相であるから、またその変化は他の印象の結果が生ずるのに随順するからである。

(P.106a)
実にこれ（以上）があらゆる心のあり方についての一端▽（方隅）だけである。しかし間断のない原因の知については（nirantara-kāraṇa-jñāne）、諸仏〔のみ〕が力をもっている。なぜなら〔人々は〕この（次の）ように言っているからだ。

474[24]
〈孔雀[三三]の羽の斑点一つにもある全ゆる形象の原因は、一切知者ではない者たちによっては知られるものではない。なぜなら、その知は一切知者の力であるからだ〉と。

いわんや形のない諸の心の差別（種類）の〔原因を知ることができようか〕。

〔18 ヴァイシェーシカ（勝論）説批判――我と知（心）の問題――我は無用〕

しかし、およそこの一部の外道（tīrthika）[114]だけは、心の発生（cittôtpatti）は我（アートマン）から生ずると考えるが、彼にこそこの（次のような）明らかな問難がおこる。〔即ち〕なぜに常に同じそのようなもの（心）だけが生じないのか、また〔心が〕順序の特定をもって、たとえば芽・茎・葉などのように〔生じ〕ないのか、と。

〔論者が、心が生ずるには我と〕意との特殊の結合を必要とするからだ（manaḥ-saṃyoya-viśeṣâpekṣatvāt）[115]、ともしいうならば、〔答える〕。そうではない。〔我と〕他のものとの結合は成立しないからである。しかし結合を有する二つのものは〔場所を〕限定されているから（paricchinnatvāt）、また

〈未到達を前提とする到達（prāpti）[116]が結合（saṃyoga）である〉

という定義の説明があるから、我に[117]〔場所の〕限定があるという不都合な結果になる（pariccheda-prasaṅgaḥ）。それから意が移動するから、我に移動があるという不都合な結果になる。或いは〔我が〕消滅[118]〔するという結果になる〕。

〔論者が、意は我の〕一部分と結合する（pradeśa-saṃyoga）[119]、ともしいうならば、〔答える〕。そうではない。その同じ〔我〕がその〔我の〕一部分であることはありえないからである。或いは〔我と意との〕結合があるとしても、それでも常に限定（差別）されない意にどうして特殊の結合があるのか。

〔論者が、心が生ずるのは〕特殊の意識（覚の差別）にもとづく（buddhi-viśeṣâpekṣa）と、もしいうならば、〔答える〕。その〔論者〕こそ、どうして特殊の意識（覚の差別）があるのか、と問難される。

〔論者が、特殊の意識（覚の差別）は〕特殊の潜勢力にもとづく・我と意との結合から〔生ずる〕[120]と、もしいう

475[9] (D.93a)

(P.106b)

ならば、〔答える〕。しかし特殊の潜勢力にもとづく心(121)だけから〔特殊の意識が〕生ずるとしよう。なぜなら、我にいかなる能力（sāmarthya）があるとも認められないからである。たとえば薬の結果の成立に対して、偽り者の医者のプフ・スヴァーハー（phuḥ-svāhā）〔という呪文に力がない〕ように。

〔論者が〕我があると、その〔潜勢力と心との〕両者が可能となる(122)、ともしいうならば、〔答える〕。それは言葉だけである。

〔論者が〕それ（我）は〔潜勢力と心との〕依り所（āśraya, 所依）である、ともしいうならば、〔反問する〕。たとえば何が何の依所であるようなのであるか。なぜならば、それら（潜勢力と心と）は、〔壁の〕絵や〔盆の中の〕棗の実などのように容れ支えられるもの（ādhārya）ではないし、それ（我）も〔絵を描く〕壁や〔棗を入れる〕盆などのように容れ支えるもの（ādhāra, 基体）であるのも正しくはないからである。なぜなら、〔これら両者は〕礙げるものであることと離れるものであることという過失があるからである（pratighāti-yutatva-doṣāt）(123)。

〔論者が〕それ（我）はそのように（絵に対する壁のように）依り所であるのでは決してない。そうではなくて、たとえば地が香等の〔依り所〕であるようなものである、ともしいうならば、〔答える〕。〔われわれは〕甚だ満足である。なぜなら、これこそ〈我は無い〉というわれわれの〔主張を〕証明するものだからである。たとえば香等とは地は別ではないように〔我も心や潜勢力とは別ではない〕。なぜなら誰が香等とは地は別であると固執するか。しかし、地には香等があるという表示は、限定のためである。なぜなら、そう呼ばれるそれら香等は〔地とは〕別ではないと理解される通りであるからだ。たとえば木像の身体という表示のようなものである。

また〔我と意との結合が〕特殊の潜勢力にもとづくことがあっても、なぜに同時にあらゆる知の発生がないの

か。〔反論者は答える〕。なぜなら、最も強力な〔潜在力〕があると、それによって他の〔諸潜勢力〕は妨げられるからである。

〔反問〕その同じ最も強力な〔潜勢力〕は、なぜに常に果を生じないのか。およそこれに論理があれば、それは印象（bhāvanā）の〔論理〕であるとしよう。しかし我は無用であると考えられる。

475^{22} 〔論者が〕必ず我は承認されなければならない。なぜなら記憶などは属性という範疇であるから（guṇa-padā-
476 rthatvāt）、またそれ（属性）は意味として必ず実体に依存するのだから（dravyāśritatvāt）、またそれら（記憶等）に他の依り所はありえないからだ、ともしいうならば、〔答える〕。そうではない。なぜなら、これら（記憶等）が属性という範疇であることは成立していないからである。われわれにあっては、もうすべて現に存在しているものが、実体である。

〈沙門果とは六つの実体である〉[12]

(D.93b) と説かれるからである。またこれら（記憶等）が実体に依存していることは成立していない。なぜなら〔既に〕依り所の意味が検討されたからだ。それゆえに、およそ〔上来議論されたこと〕はもう何でもそれだけである。

〔(四) 業の問題〕

〔19 自我意識とその対象――身心の諸要素（蘊）に対して自我意識がある〕

〔問〕我が無いならば、何のために業（行為）を作るのか。

476^{4} 〔答〕私は楽（幸福）になるように、私は苦しく（不幸に）ならないようにと、このようなために〔業を作る〕。

(P.107a)

〔問〕この私（aham）というのは何か。

〔答〕この自我意識（ahaṃkāra, 私と思うこと、私と言うこと、我執、我慢）が、対象（viṣaya, 境）とするところのものである。

〔問〕この自我意識は何を対象とするのか。(125)

〔答〕〔身心の要素の〕集合体（蘊）を対象とする（skandha-viṣaya）。

〔問〕どのようにして知られるのか。

〔答〕それら（身心の要素の諸集合体）に対する愛（sneha, 貪愛）から、しかも白い等の意識（覚）と〔自我意識とが〕同格関係にあるから（sāmānādhikaraṇyāt）、〔自我意識がそれら身心の要素の諸集合体を対象とすると知られる〕。〔即ち〕「私は白い」「私は黒い」「私は肥っている」「私は痩せている」「私は老いた」「私は若い」と、白い等の意識（覚）とこの自我意識とが同格関係にあることが、見られる。しかし我にはこれらの種類のものが見られない。それゆえにも、〔身心の要素の〕諸集合体（蘊）に対してこの〔自我意識〕があると理解される。

〔論者は言う〕。我に益をなす（upakāraka）身体に対しても、我であるという比喩的表現がある（ātma-upacāra, 仮説して我と為す）。たとえば、〔召使に対して〕「およそこれなる者こそ私である。彼こそこの私の召使である」というように。

〔反論する。我に〕益をなす者に対しても我であるという比喩的表現があるが、自我意識はない。

〔問〕〔自我意識は〕身体を対象（所縁）とするのであるが（śarīrâlambanatve）、他人の身体を対象とすることも、なぜないのか。

〔答〕〔自我意識は他人の身体とは〕関係（相属）がないからである（asaṃbandhāt）。なぜなら何でも或る身体或いは心とこれ（自我意識）との関係があるところにおいてだけ、この自我意識が起こるが、他のところにおいては〔起こら〕ないからである。無始なる輪廻において、このように繰返されるからである（abhyāsāt）。

476[13]

〔問〕また関係（saṃbandha, 相属）とは何か。

〔答〕結果と原因とであること（kārya-kāraṇa-bhāva, 因果性、因果関係）である。

〔問〕もし我が無いならば、何（誰）にこの自我意識があるのか。

〔答〕これは、「この〔誰という〕第六格（属格）は何の意味か」（p.473[8]）乃至「およそこの〔自我意識の〕因であるものにだけ、これ（自我意識）があるからだ」というその同じこと（問題）が、再びやって来たのである。

〔問〕また〔自我意識の〕他の因とは何か。

〔答〕前の自我意識によって影響を受け（熏習され）、自らの〔心の〕連続態を対象とする、無明を伴なう心（sâvidya citta）[126]である。

〔問〕我が無いなら、この楽しみ、或いは苦しむ者は何か。

〔答〕およそその依り所（āśraya）において楽或いは苦が生ずる。たとえば花が咲いた樹、果実がなった森というように。

〔問〕しかしまた、これら（楽苦）の依り所は何か。

(P.107b)

〔答〕六処（ṣaḍ-āyatana, 六つの認識の領域＝眼・耳・鼻・舌・身・意）である。どのようにしても、そのように述べられた。

476[19] 〔20　業の作者——身心の諸要素の諸集合体（蘊）から成る者。我は無用〕

〔問〕我が無いならば、これら業（行為）の作者は何か。また〔業の〕果の享受者は何であるか。

〔反問〕作者といい、或いは享受者というこの言葉の意味は何か。(127)

〔論者の答〕作るというのが作者、享受するというのが享受者である。

〔反問〕同義語（paryāya）が言われたが、意味は〔言われてい〕ない。

(D.94a) 〔論者の答〕〈作者は自在である（svatantraḥ kartā）〉（Pāṇini 1. 4. 54）と作者の定義を、定義学者（lākṣaṇika, 文法学者、弁法相者）たちは言う。それから或る事業（kārya, 果）に対してだけ或る者に自在性（svātantrya）がある。〔たとえば〕世間においてデーヴァダッタには、沐浴・食事・歩行等に対して〔自在性〕が見られる〔ように〕。

〔反論〕しかし貴殿は、何を(128)デーヴァダッタに喩えるのか。もし我を〔喩える〕ならば、それ（我）こそ証明されなければならない。もし〔身心の要素の〕五つの集合体（蘊）〔から成るもの（pañcaskandhaka）を〔喩える〕ならば、それこそが作者である。またこの業は三種であり、身・語・意の業である。その中でまず身業においては、身の作用（vṛtti）は心に依存する（citta-paratantra）。また心の作用も身において自らの因に依存する。その〔心の因の作用〕も同様である、と、何にも自在性は無い。なぜなら、あらゆる存在（bhāva）は縁に依存して（pratyaya-paratantra）起こるからである。我もまた〔他を〕予想しなければ因ではないと認められるから、自在性は成立しない。それゆえに、いかなる作者もこのような定義を有するとは認められない。しかし、或るもの（甲）

477 が或るもの（乙）の主要な原因であると、甲は乙の作者であると言われる。しかし我がどこでも原因であることは

見られない。それゆえに、それ（我）がこのようにしても、作者であるとは正しくない。なぜなら、欲（chanda, 楽欲）は記憶より生じ、大雑把な思考（vitarka, 尋）は欲より生じ、大雑把な思考より努力（prayatna, 勤勇）が〔生じ〕、努力より風（vāyu）が〔生じ〕、それより業（行為）が〔生ずる〕、と、ここで我は何をなすのか。

〔問〕またおよそこの我がそれをなせば享受者と考えられる、果の享受（upabhoga）とは何か。〔論者が〕感知（upalabdhi, 了別）である、ともしいうならば〔答える〕。我には感知に対する能力（sāmarthya）はない。認識に対して〔我に能力があることは〕否定されたからである。

(P.108a) 477^{5} 〔問〕我が無ければ、なぜに衆生を拠り所としないでは（asattvâdhiṣṭhāna）、罪悪と福徳の積集がないのか。

〔答〕〔衆生を拠り所としないものは〕感受等の依り所でないからである（vedanâdy-anāśrayatvāt）。またその依り所は六処（認識の領域、感官）であって、上述のように我ではない。

〔21 どのようにして業から果が生ずるか——業の連続態の特殊の変化〕

477^{7} 〔問〕我が無いと、どうして消滅した業から将来に果が生ずるのか。

〔反問〕我があるとしても、どうして消滅した業から将来に果が生ずるのか。

〔論者の答〕その〔我〕に依存した法（善）と非法（悪）から（tadāśrita-dharmâdharmāt）〔果が生ずる〕。

〔反答〕この言葉の論理（yukti）は、「たとえば何が何に依存して」〔云々〕と、答えが述べられた。それゆえに〔我に〕依存していない法・非法から〔果が〕あるとしよう。しかし我々は決して、消滅した業から将来に果が

(D.94b) 生ずる、と言うのではない。むしろ、その〔業の〕連続態の特殊の変化から（tat-saṃtati-pariṇāma-viśeṣāt, 業の

相続転変差別より）〔業の果が生ずる〕。〔たとえば〕種子と果のように。たとえば種子から果が生ずるように、と言われる。そしてそれ（果）は消滅した種子から生ずるのではない。また〔種子から〕もう直ちに〔果が生ずるの〕ではない。むしろ、その〔種子の〕連続態（相続）の特殊の変化から、〔即ち〕芽・茎・葉等の順序によって出来た花を終わりとする〔連続態の特殊の変化〕から〔果が生ずる〕。

〔問〕しかし、それ（果）が花から出来たとすると、何故にその種子の果と言われるのか。

〔答〕なぜなら、花を生ずるその力（sāmarthya, 功能）は連続してその〔種子〕によって与えられたのだからである。[129] というのは、もし〔花を生ずる力が〕その〔種子〕を先としていないならば、[130] そのような果を生ずるのにその力はないであろう。

同様に業より果が生ずると言われる。が消滅した業からそれ（果）が生ずるのでもなく、また〔業から〕もう直ちに〔果が生ずるの〕でもない。むしろその〔業の〕連続態の特殊の変化（相続転変差別）から〔果が生ずるのである〕。

477[17]

〔問〕しからば連続態（saṃtati, 相続）とは何か。変化（pariṇāma, 転変）とは何か。特殊（viśeṣa, 差別）とは何か。

〔答〕およそ業を先とする後後の心の起こることが[131]連続態（相続）である。その〔連続態〕が〔それぞれ〕相異なって生ずることが変化（転変）である。またその〔変化〕がすぐ続いて[132]果を生ずることができるものならば、

(P.108b)

▽それは他の変化によって限定されたのだから、[133] 特殊の変化（転変差別）である。たとえば、再生（punar-bhava, 後有）の取著を伴なう死心（maraṇa-citta）のように。[134] 種々の業を先とするけれども、重い業、或いは近い〔業〕、

或いは繰返された〔業〕によって作られた能力(135)（功能）が明らかになるが、他の〔業の能力は明らかになるの〕ではない。

477^{22} また〔上座ラーフラ(136)は次のように〕言う。

〈およそ重い〔業〕と近い〔業〕と繰返された〔業〕と先に作られた〔業〕とは、業の輪廻において、それぞれ前のものほど先に熟す〉〔と〕。

477^{25} しかし、その中で〔業としての〕異熟因によって与えられた（vipāka-hetv-āhita）異熟果を与える能力（功能）（vipāka-phala-dāna-sāmarthya）は、異熟（vipāka, 業の報いとしての果）を与えると停止する（vinivartate, 滅する）。しかし〔業としての〕同類因（sabhāga-hetu）によって与えられた等流果（niṣyanda-phala）を与える能力は、諸の染汚の〔業の〕場合は、対治（pratipakṣa, 反対対立）が生ずると停止するが、諸の不染汚の〔業の〕場合には、心の連続態（相続）の究極的な停止（滅）によって（citta-saṃtānâtyanta-vinivṛtteḥ）、入滅（般涅槃）するときに、〔停止する〕。

478 〔問〕次に▽、何故に種子の果から他の果が〔生ずる〕ように、異熟〔果〕から他の異熟が生じないのか。

〔答〕まず全てが比喩と同じなのではない。しかし、そこにおいても果だけから他の果は生じない。むしろ特殊の湿脹（viklitti, 熟変）から生じた特殊の変異（vikāra-viśeṣa）から▽〔果が生ずる〕。なぜなら、そこにおいて
(D.95a) 何でも元素の種類である芽を生ぜしめるものが、その〔芽の〕種子であって、他は〔種子〕ではないからである。或いは〔芽を出さない限り種子とは呼べないけれども〕、しかし将来の〔芽が出たとき種子という〕名称によって、或いは〔種子と〕類似していることによって、先の連続態も種子と呼ばれる。同様に、ここにおいても、もしその異熟

（＝生存、心）から、正・不正の法を聞くなど特殊の縁から生じた善なる汚れのある（有漏の）、或いは不善なる心の変化（citta-vikāra）が生ずると、それより再び他の異熟[117]が生ずるが、別様ではない。故にこれは〔比喩と〕同じである。

或いはまた、これは次のように知るがよい。たとえば〔赤い〕ラック（lākṣā, 紫礦）の汁に染められた枸櫞
(P.109a) (mātuluṅga, シトロン、蜜柑）の〔白い〕花から、連続態の特殊の変化から生じた赤いわた（keśara, 瓤）が果実の中に生ずるが、それ（赤いわた）より再び他のものは〔生じ〕ない。同様に業より生じた異熟から再び他の異熟は〔生じ〕ない。

〔22　結語——業とその果をすべて知るのは諸仏のみ〕

478^{9} 〔以上〕これはわれわれの智慧によって理解される通りに、大略示したものである。しかし種々の可能力（śakti）によって分かれた諸の業によって影響された諸連続態（相続）が、この状態に達して、このような果を生ずる[118]、ということは諸仏だけの〔知る〕境界である。いかにも〔人は〕言う。

478^{12} 〈業とその影響（bhāvanā, 熏習）とその〔影響の〕作用の獲得（vṛtti-lābha）と、それから果とを、
決定をもってあらゆる仕方で悟るのは、仏以外にはない〉〔と〕。

〈以上、諸仏のよく定められた因の道によって清浄なるこの教説の法性（pravacana-dharmatā）を聞いて
種々なる悪見に動く盲目なる外道たちの思想を破って、盲目ならぬ人たちは行く。
なぜならば、如来の太陽の語の光の輝きを有する涅槃の城への一道である

この無我性《であること》（nirātmatā）は千人の聖者の行くところであり、
〔万人に〕開かれているけれども、弱い眼の者は見ない。

以上、これは〔教学の〕単なる一端（方隅）だけであり、〔それが〕賢者たちに対して示されたのだ。
たとえば自らの力によって〔全身に〕拡がる[139]毒に対する傷口のように〉と[140]。

使用文献（略号）

AkBh（底本） P. Pradhan ed., *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, 2nd ed., Patna, 1975 (1st ed. 1967).〔訳文の上欄にこのページと行とを示した〕

D デルゲ版チベット大蔵経『東北目録』No. 4090, Chos mṅon-paḥi mdsod-kyi bśad-pa (Ku).

Du James Duerlinger, Vasubandhu's 'Refutaion of the Theory of Selfhood' (Âtmavâdapratiṣedha), *Journal of Indian Philosophy* 17, 1989, pp. 129–187.

E Yasunori Ejima（江島恵教）, Textcritical Remarks of the Ninth Chapter of the Abhidharmakośabhāṣya（東京大学仏教青年会『仏教文化』第二〇号、一九八七年、pp. 1–40）

F 舟橋一哉「称友造倶舎論明瞭義釈破我品」（『大谷大学研究年報』第一五集、昭和三八年三月、pp. 1–61）

H 本庄良文「シャマタデーヴァの伝へる阿含資料―破我品註―」（『仏教研究』第一三号、昭和五八年、pp. 55–70）

N 西義雄『国訳一切経毘曇部』二六下（阿毘達磨倶舎論）（大東出版社、昭和一〇年、昭和五一年改訂）

P 北京版チベット大蔵経 No. 5591 (Ṅu)

S 桜部建「破我品の研究」（『大谷大学研究年報』第一二集、一九五九年、pp. 21–112）

S' 同「倶舎論における我論―破我品の所説」（中村元編『自我と無我』平楽寺書店、一九六三年、pp. 455–478）

St Theodore Stcherbatsky, *The soul theory of the Buddhists (with Sanskrit Texts)*, Varanasi, 1976 (1st ed., 1920).

T　『大正新脩大蔵経』

Tib　チベット語訳

Y　Unrai Wogihara (荻原雲来), *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*（梵文倶舎論疏）覆刻、山喜房仏書林、昭和四六年（初版、昭和一一年）

註(51)　『仏地経論』巻四（T二六、三〇九下）にも引かれる（E指摘）。

(52)　T二、三三上二二―二三、*S.* I. p. 140$^{11-12}$; *A.* II. p. 21$^{19-20}$（以上三例はH、E指摘）；さらに『別訳雑阿含』巻五（一〇一）T二、四一〇中四―五、『出曜経』巻二〇 T四、七一八中二四―二五（H、E指摘）、『根本説一切有部毘奈耶薬事』巻四 T二四、一七中二七―二八、『根本説一切有部毘奈耶』巻三九 T二三、八四三中二一―二三、同巻四四 T二三、八六八上一―二、*Udānavarga* (F. Bernhard ed.) XXI. 11; *Mahāvastu* III. p. 327$^{10-11}$（以上二例はH、E指摘）。

(53)　T二、一九上一六―一七、同六三二下一二―一三、*S.* III. p. 25$^{17-18}$（以上三例はH、E指摘）。『三弥底部論』巻上 T三二、四六三中一〇―一一にも重担と担者に言及する（S、E指摘）。*AkBh* p. 468$^{1-2}$（次註参照）にこの経の次の節が引用される（H）。*Tattvasaṃgraha-pañjikā*, *Bauddha Bharati Saries* 1. 1. p. 165$^{1-2}$ (*GOS.* 30 p. 130$^{1-2}$) にも引かれる（E指摘）。パーリ（S）によると、bhāra=pañcupādānakkhandhā (pañcopādānaskandhāḥ), bhārahāra=puggala (pudgala), bhārādāna=taṇhā (tṛṣṇā), bhāra-nikkhepaṇa (bhāra-nikṣepaṇa)=mutti (mokṣa)（カッコ内のサンスクリット語は *Tattvasaṃgraha-pañjikā* による）。ここの puggala の意味については次の引用を見よ。要するに特定の姓名を有する出家人である。

(54)　T二、一九上二二、同六三二下一九―二〇、*S.* III. p. 25$^{25-26}$. *Tattvasaṃgraha-pañjikā* (*GOS.* 30 p. 130^{15})（E指摘）。

(55)　avaktavyaṃ veti (p. 468^{7}). *Read* avaktavyo veti (=E). 不可説なるプドガラ（人格主体、霊魂）が有る、というのが犢子部の主張である。

(56)　*M.* III. p. 71^{30} (micchādiṭṭhi を列挙する中に n'tthi sattā opapātikā という)、『大毘婆沙論』巻一九八 T二七、九九八上にも同趣の論がある（共にH指摘）。『三弥底部論』巻上 T三二、四六三上五には有人見二化生一故正見とある（S）。

化生とは地獄や天の有情のように、胎生でも卵生でも湿生でもなく忽然と生まれることである。

（57） sattveṣv antarbhāvāt (p. 468^{15}). *Read* satyeṣv anantarbhāvāt (=Y=E)

（58） T二、五六一上九、一八、中二、一〇、一九、同五六九中二〇、二四、*A*. 1. p. 22^{2}. 『本事経』巻二 T一七、六七一上四（以上H指摘）。『三弥底部論』巻上 T三二、四六三上一四（S、E指摘）、『成実論』巻三 T三二、二五九下一八、*Kathāvatthu* p. 65$^{18-19}$ に引用される（S指摘）。この一人の人格（pudgala）とは如来のことである。

（59） T二、九二下一八—二〇。経名を除けば *AkBh*. p. 129$^{9-10}$ にも同文が引かれている（H）。*Mahāyāna-Sūtrâlaṃkāra* S. Lévi ed. p. 158$^{21-22}$, S. Bagchi ed, p. 152$^{5-7}$ (XVIII. 101 註), *Bodhicaryāvatārapañjikā* P. L. Vaidya ed., p. 223$^{17-18}$ (IX. 73 註) に引かれる（H）。 *Tattvasaṃgraha-pañjikā*, *Bauddha Bharati Series* I. I. p. 215$^{17-18}$ (*GOS*. 30 p. 173). またサーンクヤ派の *Yuktidīpikā* (Pandeya ed.) p. 77$^{15-16}$ にも引かれる。また『成実論』巻三 T三二、二五九上二三に「有ㇾ業有二果報一作者不ㇾ可ㇾ得衆縁和合故」とあるのも同趣である。なお同経の経名と別文は *AkBh*. p. 299$^{14-18}$ に引かれている。また宮下晴輝「『倶舎論』における本無今有論の背景—『勝義空性経』の解釈をめぐって—」（『仏教学セミナー』第44号、一九八六年、7—37ページ）は、この経の原文を復元している。

（60） T二、一〇二中三—四（人名は頗求那）。*S*. II. p. 14$^{7-8}$（経名 Phagguna）（H、E）。Phalguna (p. 468^{24,25}) を Y (p. 707^{17}) に従って Phālguna と改めた（E）。

（61） nikṣiptā (p. 468^{26}). *Read* nikṣepitā (Y=E).

（62） -m adhimucyate | dṛṣṭātaṃ karoti pudgalaṃ yadi | so 'siddhaḥ | (p. 469^{1}). *Read* ...-m adhikṛtya dṛṣṭāntaṃ karoti | pudgalaṃ yadi so 'siddhaḥ (E).

（63） cittta-caittāḥ (p. 469^{1}). *Read* citta-caittān (=E).

（64） Sāṃkhyīyaḥ pariṇāma-vādaḥ (p. 469^{4}). *Read* Sāṃkhyeyaḥ p. v. (=E). サーンクヤ派の転変説は p. 159$^{21-25}$ に説かれている。その他『倶舎論』における転変説批判については拙著『サーンクヤの哲学』（平楽寺書店、一九八二年）一二〇—一三八ページ参照。

（65） *AkBh*. p. 24^{1}（玄奘訳巻二 T二九、八下八）に「〔十種の〕色処は唯大種だけである、と尊者覚天はいう」(bhūta-mātraṃ daśâyatanânîti Bhadanta-Buddhadevaḥ) とある。『大毘婆沙論』巻一二七 T二七、六六一下一四—によると彼は造色

（元素によって存在するもの）は大種の（元素）の差別であるとしたと（S指摘）。一般には四大種（元素）は〔地の〕堅性・〔水の〕湿性、〔火の〕煖性、〔風の〕動性の四に限られ、他の物質的なもの（色）は元素によって存在するもの（bhautika, 所造、造色）として区別される。広義の色は四大種と所造とを含む。

(66) tac charīrakanyo veti... (p. 469^{10}). *Read* tac charīram anyo... (=E=1st ed.). T三〇、二四四上一四、二四五下五、四四三上一三、*S.* IV. p. 392$^{1-8}$, *M.* I. p. 484^{17}. *Tattvasaṃgraha-pañjikā*, *Bauddha Bharati Series* 1, p. 164$^{6-7}$ (*GOS.* 30, p. 129) にも引用される。

(67) romṇo 'ntaḥ kharatā (p. 469^{12}). *Read* romṇaḥ kharatā (=E).

(68) Nāgasena と Milinda 王との対論は *Milindapañha* の主題であるが、以下の文章は同書の中には見あたらないという（E）。

(69) bahuvollakāśva śravaṇā bhavanti (p. 469^{14}). *Read* bahuvollakāś ca śramaṇā bhavanti (=E).

(70) pareti (p. 470^{6}). *Read* paraiti (p. 471^{23} に従う =E)。

(71) T二、二四五中一八―二三。Cf. *S.* 44. 10$^{5-8}$ (IV. pp. 400^{25}–401^{11})、『別訳雑阿含』巻一〇（一九五）T二、四四四下九―一六参照（H）。

(72) Y p. 708^{15} による。

(73) 初二行（一偈）は *Tattvasaṃgraha-pañjikā*, *Bauddha Bharati Series* 1, p. 164$^{15-16}$ (*GOS.* 30. p. 129$^{19-20}$) にも引用される（E）。

(74) vāstyeva (p. 470^{17}). *Read* Vātsyena (=E).

(75) āśayâpekṣāyā (p. 470^{18}). *Read* āśayâpekṣayā (=E).

(76) ①世間は常住である。②世間は無常である。③世間は常無常である。④世間は非常非無常である、という四種。『雑阿含』巻三四（九六三）T二、二四六上二一―二三（H）、『別訳雑阿含』巻一〇（一九七）T二、四四五下一三―一五参照。ただしパーリ *S.* 33. 1 (IV. p. 258^{3-}) では①と②の二句のみが挙げられる。

(77) Y p. 709$^{19-24}$ は次のように説明している。

『ジャイナの弟子が生きている雀を捕えて世尊に問うた。「この雀は生きているか、否か」と。彼の意向はこうであ

る。もし沙門ガウタマが「生きている」と答えるとすれば、彼はそれ（雀）を摑りつぶして殺して示すであろう。しかしもし世尊が「死んでいる」と答えるとすれば、彼はそれ（雀）を生きているまま示すであろう。どうにかして「この者（ガウタマ）は無知である」と世間が知るように、というのが、彼の執著である。しかし世尊は彼の意向を知って答えなかった』と。

（78）muktikaḥ parivrājaka eva (p. 471^{6}), *Read* Uktikaḥ parivrājaka evaṃ (=H). 次の Muktika (p. 471^{8}) も Uktika と読む（H、E）。人名は『雑阿含』では欝低迦、『別訳雑阿含』では優陂、パーリでは Uttiya. 次注参照）。次の四条とは世間（世界）は有辺か、無辺か、有辺無辺か、非有辺非無辺かの四問。

（79）T二、二四七下二六—二四八上二、四四七中二四—下三、*A*. V. pp. 194^{12}–195^{10}（いずれにしても、上記は途中を省略している引用となる）。

（80）如来が死後に有るか、無いか、有りかつ無いか、有るのでもなく無いのでもないかの四問。村上真完・及川真介『仏と聖典の伝承』（一九九〇年、春秋社）二九—四七ページ（「如来の死後の存否に関する議論」）参照。

（81）muktvānānaṃ (p. 471^{10}). *Read* muktvâtmānaṃ (=E).

（82）『中阿含』巻一三（六六）説本経 T一、五一〇中二四参照（人称を異にする）（HとE参照）。『大毘婆沙論』巻一七八 T二七、八九三下一に慈氏、汝於来世当得作仏とある（E）。『三弥底部論』巻中 T三二、四六六下九—一〇に仏語弥勒、阿逸多、汝後成仏時、名曰慈氏とある（E）。

（83）『雑阿含』巻三〇（八五二）T二、三一七上二八—中七、同（八五四）T二、二一七中二四—下八、同巻三四（九五七）T二、二四四上一九—二二、*S*. 55. 8 (V. pp. 356^{22}f), 55. 10 (V. pp. 358^{18}f); *S*. 44. 9 (IV. p. 398^{13}) 参照（E）。その他 *D*. 16 Mahāparinibbāna-s. 2. 7 (II. pp. 92^{12}f) 等参照。

（84）utpāditaṃ (p. 471^{16}). *Read* utsāditam (=E).

（85）sarvajño vāna vā bhagavān na veti (p. 471^{19}). *Read* sarvajño vā bhagavān na veti (=E).

（86）これと同文ではないが『中阿含』巻二（一〇）漏尽経 T一、四三二上二一以下の六見の第二「此見生而生真無神」*M*. 2 Sabbāsava-sutta (I. p. 8^{16-}) cha diṭṭhi の第二 na 'tthi me attā ti vā 'ssa saccato thetato diṭṭhi uppajjati (p. 8^{18-19}) に相当する（H）。また diṭṭhiṭṭhāna（見処）の語は *M*. I. p. 138^{6} に見えるが、同文はない。

(87) 『雑阿含』巻三四（九六一）T二、二四五中二一、*S.* 44. 10. 5—6 (IV. p. 400^{26-}) が対照されるが、同文ではない。前記の引用 *AkBh.* p. 470$^{1-6}$ と註(71)(76)を見よ。経名はパーリでは Vaccha (*S.* 44. 8, IV. p. 395) また *M.* 72 Aggivacchagotta-sutta (I. pp. 483f), *M.* 72 Mahāvacchagotta-sutta (1. pp. 489f) というのもある（E参照)。

(88) saṃṣāra eṣa (p. 471^{24}). *Read* saṃsāra eva (=E).

(89) T二、四二中五六、*S.* III. p. 149^{26} (=H, E).

(90) T一、四二八中二九（H、E)。*A.* 7. 62 (IV. pp. 103f), 6. 54 (III. pp. 371f)、『中阿含』巻三〇（一三〇）教曇弥経 T一、六一九中二九一では Sunetta（善眼）は仏の前生とされていない。『大毘婆沙論』巻八二 T二七、四二五上二は『倶舎論』と同様に、妙眼を仏の前生とする（H)。

(91) śāśvato hi syāt (p. 472^{6}). *Read* śāśvataḥ tarhi syāt (=E).

(92) T一、七六五中二八「因神故有我」、*M.* 1. p. 138^{3} (=H, E)。『三弥底部論』巻上 T三二、四六二中二七。

(93) saiṣā syāt (p. 472^{9}) *Read* saiṣāṃ syāt (Y p. 710^{25} =E).

(94) dṛḍhatarâtmâtmīya-sneha-parisādita-bandhanānāṃ. Y p. 710^{26}... -parigāhita- (instead of -parisādita- =E).

(95) teṣāṃ eva (p. 472^{14}). *Read* teṣām eṣa (=E).

(96) anyasyāṃ sāmarthyâdarśanāt (p. 472^{22}). *Read* anyasya tatsāmarthyâdarśanāt (=E).

(97) ka eṣa smarati (p. 472^{27}). *Read* ka eva smarati (=E).

(98) tato caitrâkhyāt (p. 473^{1}). *Read* tato hi caitrâkhyāt (1st ed. =E).

(99) tadādhīno (p. 473^{4}). *Read* tadadhīno (1st ed. =E).

(100) Y p. 712^{26} に従う。なお次の bhāva（生成、存在）は動詞の意味の総称と見られる。文法学派の伝統では、発生する・存在する・変化する・増大する・減少する・消滅するというのが、生成（存在）の変化形 (bhāva-vikāra) である (*Nirukta* 1. 2)。

(101) yathā vijānāti (p. 473^{19-}). *Read* tathā vijānāti (=E).

(102) saṃtānasya deśântare (p. 473^{21}). *Read* saṃtānasya deśântarôtpattau (=E).

(103) deśântarôpattir gatir ita (p. 473^{22}). *Read* deśântarôtpattir gatir iti (1st ed. =E).

(104) jānāti (p. 473^{24}). *Read* vijānāti (=E).

(105) =*AkBh.* p. 61^{23} (1st ed. p. 61^{21}). cf. *M.* I. p. 292^{27} (43 Mahāvedalla-sutta): vijānāti vijānātīti kho āvuso, tasmā viññāṇan ti vuccati. 『中阿含』巻五八（二一一）大拘絺羅経 T一、七九〇下六「識識」是故説」識」(E)。

(106) vacanān nirdoṣaṃ (p. 474^{3}). *Read* vacanan nirdoṣaṃ (=E).

(107) taṃ deśaṃ (p. 474^{6}). *Read* taṃ taṃ deśaṃ (=Y. p. 713^{6} =E).

(108) taṃ viṣayaṃ (p. 474^{7}). *Read* taṃ taṃ viṣayaṃ (Y. p. 713^{8} =E).

(109) yathā cābhijāyate tiṣṭhati rupam ity (p. 474^{8}). *Read* yathā vā bhavati jāyate tiṣṭhati rūpam ity (=Y. p. 713^{9} =E).

(110) yato nūtpattavyaṃ (p. 474^{13}). *Read* yato yad utpattavyaṃ (=E).

(111) yadyathā (p. 474^{17}). *Read* tadyathā (=1st ed. =E).

(112) bahutaram āsannataraṃ vā (p. 474^{19}). *Read* tato yad bahutaraṃ paṭutaram āsannataraṃ vā (=E cf. Y. p. 714^{7}).

(113) Y. p. 714^{21} はこの偈を sthavira-Rāhula に帰している。

(114) Y. p. 715^{3}: ekīyas tīrthika iti Vaiśeṣikaḥ. なお次の citta（心）というのは、広義の知（jñāna, 感知 upalabdhi, 覚 buddhi, 記憶 smṛti）を意味している。ヴァイシェーシカ派によるとその知（覚、記憶）は我の属性である。

(115) Cf. *Vaiśeṣika-sūtra* =*VS* (*GOS.* 136) 9. 22: ātma-manasoḥ saṃyogaviśeṣāt saṃskārāc ca smṛtiḥ（我と意との特殊の結合から、また潜勢力（印象）から記憶が生ずる）。また直接知覚も「我と感官と意と対象との接触から生ずる」(*VS.* 3. 1. 13)。

(116) prāpti-pūrvikā prāptiḥ saṃyogaḥ (p. 475^{4}). 同文は後世十五世紀の Śaṃkara Miśra 作 *Upaskāra* (*KSS.* 195. p. 413^{10} ad *VS.* 7. 2. 9) に見える。また六世紀の *Praśastapāda-Bhāṣya* (*ChSS.* 61, p. 484^{6}) も aprāptayoḥ prāptiḥ saṃyogaḥ（未到達な二者の到達が結合である）という（共にE指摘）。このような解釈は古くから行われていたのであろう（cf. *VS.* 7. 2. 10 結合は、どちらか一方の運動から生じ、両方の運動から生じ、また結合から生ずる）。

(117) ātmānaḥ (p. 475^{5}). *Read* ātmanaḥ (Y. p. 715^{16} =E).

(118) virāgasya vā (p. 475^{6}). *Read* vināśasya vā (=Y. p. 715^{21} =E).

(119) 我の一部分と意との結合については *Nyāya-sūtra* =*NS.* 3. 2. 26 (*ĀnSS.* 91. p. 247^{6}): jñāna-samavetâtma-pradeśa-

saṃnikarṣān manasaḥ smṛty-utpattir na yugapad-utpattiḥ（意が知に和合した我の部分と接触するから記憶が生ずるが、同時には生じない）が引きあいに出される（E)。

(120) Cf. *VS*. 9. 22. 註(115)を見よ。

(121) saṃskāra-viśeṣâpekṣatvāt (p. 475^{9}). *Read* saṃskāra-viśeṣâpekṣāt (=Y. p. 716^{9} =E).

(122) saṃyoga (p. 475^{11}). *Read* saṃbhava (=Y. p. 716^{18} =E).

(123) pratighātiyuta-doṣāt (p. 475^{18}). Y. p. 716^{27} (=E) に従って改めた。

(124) 『色蘊等五蘊が沙門果であり、無為が第六である、と六実体がある』(Y. p. 717^{31-32})。ここでは実体や属性の概念がヴァイシェーシカ派とは異なっている。仏教（説一切有部）では『何でも自らの特相（sva-lakṣaṇa, 自相）をもって存在しているものが、実体である』(Y. p. 717^{30-31})。ヴァイシェーシカ派では『運動を有し属性を有し、内属因（samavāyi-kāraṇa, 和合因、つまり運動や属性の帰属する依所）である、というのが実体の定義である』(*VS*. 1. 1. 14)。またヴァイシェーシカ派では、記憶は属性に含められる覚（知）の一種であり、実体たる我に内属しているのであるが、仏教（説一切有部）では、記憶（念）は五蘊の中の行（潜勢力）即ち心相応行（心に関係する潜勢力＝心の作用）の中に含められ、右にもいうように、結局は実体として存在するとされるのである。この実体の概念は文法学派の用語法に近いようである。後者については Junzō Tanizawa（谷沢淳三）, *Dravyas* as Referents of Pronouns（『印度学仏教学研究』第四一巻第二号、平成五年三月、14—18ページ）参照。

(125) skandha-viṣayaḥ (p. 476^{5}). *Read* kiṃviṣayo 'yam ahaṃkāraḥ | skandha-viṣayaḥ (=E). 自我意識による我の証明はヴァイシェーシカ派にある（*VS*. 3. 2. 13)。拙稿「インドの自然哲学における人間観」（『東北大学印度学講座 六十五周年記念論集 インド思想における人間観』平楽寺書店、平成三年、六七—一四一ページ）参照。

(126) sâvadyaṃ cittaṃ (p. 476^{16}). *Read* sâvidyaṃ cittam (=E).

(127) kartêti ka eṣa vāhyârthaḥ (p. 476^{19}). *Read* kartêti bhoktêti vā ka eṣa vākyârthaḥ (=E).

(128) kaḥ (p. 476^{22}). *Read* kaṃ (=E).

(129) tat parayāpuṣpe (p. 477^{14}). *Read* tat paraṃparayā puṣpe (=E).

(130) tat-pūrvikānabhaviṣyat (p. 477^{15}). *Read* tat-pūrvakan nâbhaviṣyat (=E).

(131) -citta-pravasaḥ (p. 477^{18}). *Read* -citta-prasavaḥ (=1st ed. =E).

(132) 'ntaraṃ (p. 477^{19}). *Read* 'nantaraṃ (=1st ed. =E).

(133) so 'nta-pariṇāma-viśiṣṭatvāt (p. 477^{19}). *Read* so 'nya-pariṇāma-viśiṣṭatvāt (=E).

(134) trividha-karma-pūrvakatve (p. 477^{20}). *Read* vividha-karma-pūrvakatve (=E).

(135) yat-kṛtaṃ (p. 477^{21}). *Read* tat-kṛtaṃ (=E).

(136) Y. p. 719^{20} は次の偈を sthavira-Rāhula に帰している。

(137) vikārântaram (p. 478^{6}), *Read* vipākântaraṃ (=Tib. =E).

(138) abhinivartayanti (p. 478^{11}). *Read* abhinirvartayanti (=E).

(139) sva-sāmarthya-visarpaṇa (p. 478^{28}). *Read* -visarpiṇa[ḥ] (=Y. p. 722^{16} =E). ここに著者 (Vasubandhu, 世親) は『倶舎論』を傷口に喩え、諸の読者を猛毒に喩えている。説一切有部の教学を全身に喩え、自らそこに『倶舎論』という切口 (傷口) を与えたことを示唆している如くである。

(140) 以下次のページに七行にわたるコロフォンがあるが、今は略す。

〔補説〕 この「破我品」の前半の趣旨 (要旨) は、『大乗荘厳経論』(*Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra*) 第一八章 (頌、釈。S. Lévi ed. pp. 154-159) に一致するところが多い。また人格主体(プドガラ)の問題は、この後シャーンタラクシタとその弟子カマラシーラ (八世紀後半) によって論じられる (*Tattva-saṃgraha, T.S.-Pañjikā*)。それについては長沢実導『瑜伽行思想と密教の研究』(昭和五三年、大東出版社) 第二篇第二章第二節「『タットヴァサングラハ』に於ける補特伽羅説の批判」参照。なお犢子部が人格主体を不可説 (avaktavya) としたことと、不二一元論学派において、無明や現象界を不可説 (anirvacanīya) と見做したこととは、前注(4)でもふれたように、思考法として関連するところがあると考えられる。このことに関しては清島秀樹氏「不二一元論と仏教に見られる「定義不能」という概念」(『仏教学』第27号、一九八九年九月、四九―六七ページ) が初めて言及した。また筆者は、これに関連して、「真実 (tattva) と不可説なもの」という論稿を用意している。その要旨は日本宗教学会第五一回学術大会 (淑徳短期大学、一九九二年九月一三日) において発表し、そのレジュメを『宗教研究』二九五号、一九九三年、一九三―一九五ページに載せておいた。

(平成四年三月二十四日成稿、十月十日初校、五年五月二日参校)

STUDIES IN ORIGINAL BUDDHISM AND MAHĀYĀNA BUDDHISM

in Commemoration of late Professor
Dr. FUMIMARO WATANABE

Edited by

Professor Dr. EGAKU MAYEDA

Volume Two

NAGATA BUNSHODO

Kyoto

1993

渡邊文麿博士追悼記念論集　原始仏教と大乗仏教　下

1993年5月21日　発行

編　者　前　田　惠　學
渡邊文麿博士追悼記念論集刊行会代表

発行者　永　田　文　雄

印刷所　株式会社 図書印刷 同　朋　舍

発行所　永田文昌堂
京都市下京区花屋町通西洞院西入
電　話　075－371－6651番
振　替　京　都　2－936番

製本　吉田三誠堂